Ọlọ́run

Feliz 2017

Nações religiosas Afro-brasileiras e Nações políticas Africanas
Por Erick Wolff p. 06
As transformações de Obaluaê no Brasil
Por Adilson Rogério do Amaral p. 27
Etnografia Religiosa Ioruba e Probidade Científica
Por Pierre Verger p. 57
Fio de contas "Orixá Para Pó"
Por Nathan Lugo p. 129

Janeiro

Redação





ISSN 2358-3320

Nesta edição número 46, a Revista Olórun traz:

Neste primeiro artigo Erick Wolff, conceitua que todas as nações religiosas afro-brasileiras, de todos os segmentos, nasceram no Brasil, e são afro-brasileiras.

No segundo artigo um estudo mais amplo que discutirá as transformações ocorridas com o orixá Obaluaê, desde sua chegada ao Brasil até os dias de hoje.

No terceiro artigo Luiz L. Marins transcreveu um importantíssimo texto de Pierre Verge.

E por ultimo um áudio do Baba Nathan que nos informa sobre um fio de contas que contes vários orixás.

Boa Leitura.

ÍNDICE

Nações religiosas Afro-brasileiras e Nações políticas Africanas

Por Erick Wolff p. 06

As transformações de Obaluaê no Brasil

Por Adilson Rogério do Amaral p. 27

Etnografia Religiosa Ioruba e Probidade Científica

Por Pierre Verger p. 57

Fio de contas "*Òrìsà Parapò*"

Por Nathan Lugo p. 129

NAÇÕES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS E NAÇÕES POLÍTICAS AFRICANAS

Erick Wolff

Dezembro de 2016

INTRODUÇÃO

Nos diversos segmentos religiosos afro-brasileiros todos querem legitimar-se afirmando que sua "nação" é originalmente oriunda de solo africano, desta ou aquela região, iniciado por fulano ou ciclano cujo nome jamais poderá ser checado, supostamente nascido na África. É louvável o desejo da legitimação africana, se não fosse ilusório.

Todas as nações religiosas afro-brasileiras, de todos os segmentos, nasceram no Brasil, são afro-brasileiras, não são africanas, não representam nenhum Estado ou Cidade africana, não praticam nenhum culto na forma tradicional africana mesmo que possuam nomes de cidades africanas em suas definições afro-sociais. É verdade que foram formadas por elementos de matrizes africanas aqui repensadas e reestruturadas, mas estas heranças

culturais e religiosas não fazem de nenhuma nação de religião afro-brasileira uma nação pura africana. NENHUMA!

Entretanto, o fato de terem nascido no Brasil não significa que são uma fraude, pois se assim fosse, todas os segmentos religiosos afro-brasileiros seriam, mas não, todas são legítimas para o Brasil. O erro está em considerar que a nação do outro é uma fraude, e a sua é verdadeira, supostamente original de algum lugar da África.

Vejamos o significado de nação, segundo o dicionário Priberam:

" Nação – substantivo feminino. Conjunto de indivíduos habituados aos mesmos usos, costumes e língua. Estado que se governa por leis próprias. Casta, Raça. Naturalidade, pátria. " (http://www.priberam.pt)

A nação afro-brasileira de Kétu refere-se a uma nação afro-religiosa do candomblé, e não à cidade ioruba africana de Kétu, localizada no Dahome. (Beniste)

A nação afro-brasileira Angola refere-se a uma nação afro-religiosa do candomblé, e não ao país africano de Angola.

A nação afro-brasileira Jeje refere-se a uma nação afro-religiosa do candomblé, batuque ou tambor de mina. Segundo o professor Reginaldo Prandi (USP), não existe nenhuma nação política denominada "jeje" em solo africano. O mesmo vale para a nação religiosa afro-brasileira "nagô".

A nação religiosa afro-brasileira Oió refere-se a uma nação religiosa do batuque, e não à cidade Iorubá de Oió, na Nigéria.

A nação religiosa afro-brasileira Ijexá refere-se a uma nação religiosa do batuque ou candomblé, e não à cidade Iorubá de Ijexá, na Nigéria.

A nação religiosa afro-brasileira Kambina, do batuque, refere-se a uma nação religiosa criada e estrutura aqui no Brasil, **tanto quanto as outras**, e não à alguma cidade ou nação na África.

Todas as nações afro-brasileiras são legítimas para o Brasil, e isto inclui a Kambina (RS). Alguns sacerdotes tentam equivocadamente afirmar que a Kambina se trata de Cabinda, província de Angola, apenas pela semelhança do nome.

Não existe nenhuma nação religiosa afro-brasileira, de qualquer segmento, que seja a extensão "pura e legitima" de uma cidade, estado ou nação africana, que exista aqui tal qual existe em África. Acreditar nisto é utopia,

ou má fé. Todas, sem exceção, foram pensadas, criadas e estruturadas no Brasil.

As nações afro-religiosas da forma como existem aqui não existem na África, e vice-versa. Que isto fique claro para que não se arvorem prepotentemente sobre falsos conceitos de pureza. Não existe ninguém puro (Mãe Stella).

EXTRATOS

Sobre o conceito de nação religiosa afro-brasileira separamos alguns extratos de estudiosos conceituados e referenciados na bibliografia afro-brasileira. O primeiro extrato é do professor Vivaldo Costa Lima, da Universidade Federal da Bahioa e Ogã do Ile Axé Opô Afonja, em Salvador:

O CONCEITO DE "NAÇÃO" NOS CANDOMBLÉS DA BAHIA, Vivaldo da Costa Lima – Departamento da antropologia F.F.C.B. – Universidade Federal da Bahia, publicado em *Afro-Ásia*, 12, 1976, p. 65)

[...] ialorixá ANINHA, afirmava com orgulho: "*Minha seita nagô é puro*".

E dizia isto no sentido de que a nação de sua seita, de seu terreiro, e que eram os padrões religiosos em que ela, desde menina, se formara, era nagô. Aí se deve entender nação-de-santo, nação-de-candomblé. Porque, no caso de ANINHA, ela mesma era se se sabia, etnicamente, descendente de africanos gruncis, um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e ao sul do Alto-Volta e que nenhuma relação étnica ou histórica mantinha, com iorubas até o tráfico negreiro. Do mesmo modo que a falta de mãe-de-santo do antigo terreiro jeje do Bogum, terreiro importante ao

ponto de dar, como o do Gantois, seu nome a todo o bairro em que se situa – falando da história de sua casa, diz:

> *"Tiana Jeje, mão-pequena daqui antes da finada Emiliana, tinha marca da tribo no rsto. Tiana veio do tempo de meu pai-de-santo. No tempo em que fiz o santo ainda foi com africano na casa. Já a finada Emiliana era crioula".*

E continua, saudosista:

> *"A primeira mãe-de-santo era Ludovina, que era africana. Os terreiros de jeje já acabaram tudo, Carabetã, Campina de Bosquejã, Agomenã tudo...*

Percebe-se que tanto a falecida ANINHA como a vodunsi RUNHÓ se nacionalizaram, por assim dizer, por meio do sistema de crenças dominante no grupo em que se integram.

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo a sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico.

Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros do Candomblé da Bahia fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos. ”

O segundo extrato é do escritor, radialista e conferencista, José Beniste, também Ogã do Ile Axé Opô Afonjá, mas no RJ. No livro Òrun-Aiyé, Ed. Bertrand, na página 116, escreve:

> [...] No Brasil, a expressão "Nação de Kétu" indica uma modalidade de Candomblé, e não o reino Yorubá [...]

O terceiro extrato é do professor Reginaldo Prandi, professor titular de Sociologia da USP. Ele escreve no livro Herdeiras do Axé, Ed. Hucitec, 1996, p. 17

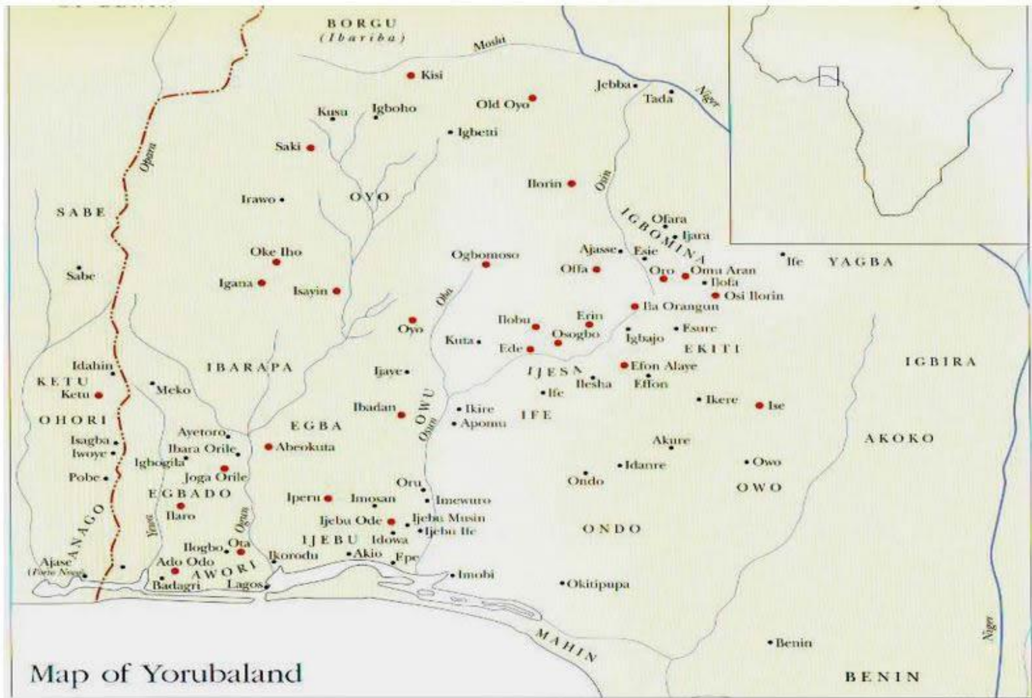
> [...] A palavra Jeje vem do yorubá adjeje que significa estrangeiro, forasteiro. Portanto, não existe e nunca existiu nenhuma nação Jeje, em termos políticos [...]

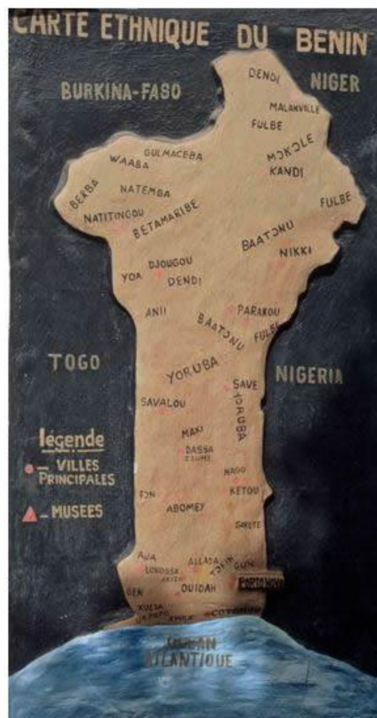
O quarto extrato é uma fala de Mãe Stella de Oxóssi, Iyalorixá do Ilê Axé Opô AQfonjá, Salvador, publicado no jornal Tribuna da Bahia, em 27/04/1995, onde afirma mãe Stella que não existe nação pura no Brasil:

> [...] que as culturas se misturam e por mais que a gente queira fazer puro, não existe no Brasil um candomblé puro [...]

O quinto e último extrato que apresentaremos fala do Professor Luis Nicolau Pares em seu livro: *A Formação do Candomblé*, Unicamp, 2007, p. 102, onde diz, sobre nação: "...nação passou a designar uma modalidade de rito ...".

Segue algumas imagens de mapas que mostram um pouco do território ioruba, que não é só na Nigéria. Notem a presença dos Anagos no lado do Daomé:


Map of Yorubaland
BORGU
(Ibariba)
Moshi
Niger
Kisi
Jebba
Tada
Old Oyo
Kusu
Igboho
Igbeti
Saki
Ilorin
Osin
Opara
Irawo
OYO
SABE
Sabe
IGBOMINA
Ofara
Ijara
Ajasse
Esie
Offa
Oro
Omu Aran
Ilofa
Osi Ilorin
Ife
YAGBA
Oke Iho
Igana
Isayin
Ogbomoso
Oba
Oyo
Ila Orangun
Ilobu
Erin
Osogbo
Igbajo
Esure
Kuta
Ede
EKITI
IBARAPA
Idahin
KETU
Ketu
Meko
Ijaye
IJESA
Ilesha
Efon Alaye
Effon
IGBIRA
Ife
Ibadan
OWU
Osun
Ikire
Apomu
IFE
Ikere
Ise
OHORI
Ayetoro
EGBA
Isagba
Iwoye
Ibara Orile
Abeokuta
Akure
AKOKO
Igbogila
Joga Orile
Idanre
Owo
Pobe
Ondo
OWO
EGBADO
Oru
Iperu
Imosan
Imewuro
Ilaro
Yewa
Ogun
Ijebu Ode
Ijebu Musin
Ijebu Ife
ONDO
ANAGO
IJEBU
Idowa
Ilogbo
Ota
Ikorodu
Akio
Epe
Ajase
Ado Odo
AWORI
Imobi
Okitipupa
Badagri
Lagos
MAHIN
Benin
BENIN


CARTE ETHNIQUE DU BENIN
BURKINA-FASO
NIGER
DENDI
MALANVILLE
FULBE
GULMACEBA
WAABA
MOKOLE
KANDI
BERBA
NATEMBA
NATITINGOU
BETAMARIBE
FULBE
BAATONU
NIKKI
YOA
DJOUGOU
DENDI
ANII
PARAKOU
BAATONU
TOGO
YORUBA
SAVE
NIGERIA
SAVALOU
YORUBA
MAXI
DASSA
légende
VILLES PRINCIPALES
NAGO
KETOU
FON
ABOMEY
MUSEES
AJA
ALLADA
GUN
OUIDAH

SOBRE REIS E PRÍNCIPES

O conceito que um rei de uma nação afro-brasileira precisa ter sangue nobre africano para ser reconhecido é utópico. Não existe nenhuma prova exata e certa que algum rei, rainha, príncipe ou princesa africanos aqui fundaram qualquer nação dita pura, tal qual em África.

Sempre em algum momento da história das religiões afro-brasileiras surgiram "reis" desta ou aquela nação religiosa aqui formada que, ou se auto intitularam, ou foram titulados pelos seus seguidores. Reis não nasceram com o mundo, eles foram feitos reis pelos homens, e para os homens.

Se as nações religiosas afro-brasileiras não são nações políticas africanas, reis e os príncipes religiosos afro-brasileiros também não são, nunca foram.

Exigir sangue nobre como base para seu reconhecimento e legitimação não faz sentido, até porque tal, mesmo que verdade fosse, não se poderia provar.

Afirmar através de documentações discutíveis que um africano puro vindo de uma nação africana pura, veio ao Brasil há "duzentos" e aqui fundou uma nação pura, é zombar da inteligência dos estudiosos e explorar a boa-fé dos leigos.

O que dá legitimidade a um "rei" religioso afro-brasileiro (ou em qualquer lugar do mundo) é o reconhecimento de seus súditos e a reverencia a ele prestada, independentemente de ser autointitulado, ou de ter sido titulado. É importante para uma nação religiosa afro-brasileira aqui formada conhecer suas origens e ser respeitada através de um ícone.

Mas estas origens estão aqui mesmo no Brasil, todas as nações religiosas afro-brasileiras têm seu fundador mítico. Estas nações devem respeitar-se mutuamente respeitando seus fundadores. Se o rei em questão é reconhecido por seus súditos, então ele é rei, independente do sangue de família e de sua suposta origem africana, ou não. O mesmo conceito vale para os príncipes e princesas.

Entre os iorubas, o conceito de principado é diferente do europeu, pois não é preciso ter sangue nobre para ser príncipe. Quando um rei é coroado, todas as crianças que nascem no lugar de origem do rei, a partir desta data, são considerados príncipes (Nathan Lugo).

"De qualquer forma, para aqueles que não são familiarizados com a cultura ioruba, na África Ocidental um príncipe ou uma princesa na iorubalândia é qualquer pessoa nascida no "lugar" no qual um rei é selecionado. Eles não são necessariamente um filho ou filha do rei vigente, e normalmente não são. "

"De qualquer forma, para aqueles que não são familiarizados com a cultura ioruba, na África Ocidental um príncipe ou uma princesa na iorubalândia é qualquer pessoa nascida no 'lugar' no qual um rei é selecionado. Eles não são necessariamente um filho ou filha do rei vigente, e normalmente não são."



Nathan Aikulola Fawehinmi by the way, for those not familiar with yoruba culture in west africa, a prince or princess in yoruba land is anyone born into one of the compound from which a king can be selected. they are not necessarily, and are usually not, a son or daughter of a currently ruling king.

Ver tradução

14 min · Editado · Curtir · 4

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A corrida do ouro para o purismo das nações contribui para desqualificação da própria origem, por que, é preciso saber o que cultuamos para sabermos quem somos. Conforme exposto, vimos que as nações afro-brasileiras não representam países dos nomes que trazem.

No caso do Batuque, para se formar nações religiosas politicamente representativas da Mãe África, seriam necessários elementos próprios de cada lado que formassem que fossem exclusivos e diferenciado a cada um deles, agregando elementos como idioma, divindades, tradições, rituais e iniciações diferentes.

Mas isto não ocorre no Batuque, onde todos os lados são idênticos, com pequenas diferenças sem elementos necessários para compor uma nova nação.

No Batuque, algumas nações, seria melhor dizer, alguns sacerdotes midiáticos querem legitimar sua suposta pureza, em nações políticas africanas utilizando-se da descendência também supostamente nobre, de príncipes e princesas fundadores. Mas tal suposta legitimação esbarra no conceito de realeza no território ioruba.

O conceito de realeza em território ioruba é diferente do que nós ocidentais entendemos, pois, muitos príncipes e princesas que aqui chegaram, e ainda chegam, podem não ter de fato sangue real, conforme explicou Baba Nathan.

Assim, conforme o exposto, finalizamos estas considerações finais afirmando que "nenhuma nação religiosa afro-brasileira de qualquer segmento representa uma nação política africana de qualquer local. "

Texto publicado no Blog Ilê Axé Nagô Kóbi em dezembro de 2016
http://iledeobokum.blogspot.com.br/2016/03/nacoes-religiosas-afro-brasileiras-nao.html
(Adaptado para Revista Olorun)



AS TRANSFORMAÇÕES DE OBALUAÊ NO BRASIL

Adilson Rogério do Amaral

Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP

Doutorando em Antropologia Social

perola@vivax.com.br

Neste trabalho apresentamos as considerações iniciais de um estudo mais amplo que discutirá as transformações ocorridas com o orixá Obaluaê[1], desde sua chegada ao Brasil até os dias de hoje.[2]

Os vários cultos aos orixás existentes na África estão quase que na sua totalidade baseados nos mitos que relatam os grandes feitos, as guerras, as punições aos humanos e as rivalidades entre as próprias divindades em busca do poder. Trabalharemos no presente artigo somente com um mito do orixá Obaluaê, que nos revela nitidamente algumas transformações ocorridas na trajetória dessa divindade e sua diferenciação em relação às demais.

---

[1] Optamos por utilizar a denominação Obaluaê para a identificação dessa divindade, também conhecida como Sakpata, Omulu, Sopanna, etc., com intuito de facilitar a leitura e compreensão.
[2] Apresentamos aqui as considerações iniciais para o desenvolvimento de um trabalho mais amplo que fará parte do projeto de Doutorado em Antropologia Social, iniciado em 2008, na PUC/SP.

Para que possamos adentrar no tema em específico, ou seja, as transformações desse orixá depois de sua chegada no Brasil, é necessário alicerçarmo-nos em bases históricas sobre o surgimento desse culto na África para, posteriormente, chegarmos ao Brasil e finalmente aos dias de hoje.

As pesquisas de campo serão realizadas nas casas de culto ao orixá, localizadas na cidade de São Paulo e no interior do Estado, com pelo menos um templo de cada nação, no caso dos candomblés. Havendo necessidade, poderemos também incluir templos localizados em outros Estados. Os colaboradores serão sacerdotes ou sacerdotisas com no mínimo 10 anos de iniciação, bem como pessoas que passaram por ritual iniciático para esta divindade.

Inicialmente, reproduzo um mito sobre Obaluaê que nos permitirá, através de sua leitura, entender o culto tão complexo do orixá.

Obaluaê
Atotô!
Xapanà nasceu em Empê, no território de Tapa,
Também chamado de Nupê.
Era um guerreiro terrível que,
Seguido de suas tropas,
Percorria o céu e os quatro cantos do mundo.
Ele massacrava sem piedade
Aqueles que se opunham à sua passagem. Seus inimigos saíam dos combates mutilados
Ou morriam de peste.

Assim, chegou Xapanã em território Mahí, no Daomé.

A terra dos Mahis abrangia as cidades Savalú e Dassa Zumê.

Quando souberam da chegada iminente de Xapanã,

Os habitantes desta região, apavorados, consultaram um advinho.

E assim ele falou:

"Ah! O Grande Guerreiro chegou de Empê!".

Aquele que se tornará o senhor do país!

Aquele que tornará esta terra rica e próspera chegou!

Se o povo não o aceitar, ele o destruíra!

É necessário que supliquem a Xapanã que os poupe.

Façam-lhe muitas oferendas; todas as que ele goste:

Inhame pilado, feijão, farinha de milho,

Azeite de dendê, picadinho de carne de bode e muita, muita pipoca!

Será necessário também

Que todos se prosternem diante dele, que o respeitem e o sirvam.

Logo que o povo o reconheça como pai,

Xapanã não o combaterá, mas protegerá a todos!

Quando Xapanã chegou, conduzindo seus ferozes guerreiros,

Os habitantes de Savalú e Dassa Zumê reverenciaram-no,

Encostando suas testas no chão,

E saudaram – no:

"Totô hum! Totô hum! Atotô! Atotô! "

"Respeito e Submissão! ".

Xapanã aceitou os presentes e as homenagens, dizendo:

"Está bem! Eu os pouparei! ".

Durante minhas viagens, desde Empê, minha terra natal,

Sempre encontrei desconfiança e hostilidade.

Construam para mim um palácio.

É aqui que viverei a partir de agora! "

Xapanã instalou-se assim entre os Mahis.

O país prosperou e enriqueceu

E o grande Guerreiro não voltou mais a Empê,

No território Tapa, também chamado de Nupê.

Xapanã é considerado o deus da varíola

E das doenças contagiosas.

Ele tem também o poder de curar.

As doenças contagiosas são na realidade,

Punições aplicadas àqueles que o ofenderam ou conduziram-se mal.

Seu verdadeiro nome é perigoso demais pronunciar.

Por prudência, é preferível chamá-lo de,

Obaluaê, o "Rei Senhor da Terra" ou Omulú

O "Filho do Senhor"

Quando Xapanã se instalou entre os Mahis

Recebeu em uma terra o nome de Sapata.

Aí, também, era preferível chamá-lo de Ainon, o "Senhor da Terra",

Ou então, Jeholú o "O Senhor das Pérolas".

O fato de ser chamado de Jebolú e Ainon.

Causou mal-entendido entre Sapata e os reis do Daomé.

Pois eles também usavam estes títulos.

Enciumados, os Jeholú de Abomey expulsaram, várias vezes,

Jeholú Ainon do Daomé e obrigaram-no a voltar

Momentaneamente, à terra dos Mahis.

Jeholú Ainon vingou-se:

Vários reis daomeanos morreram de varíola!

Atotô! [3]

---

[3] Pierre Fatumbi VERGER, *Lendas dos Orixás*, p. 59-61

Como podemos notar na leitura do mito, a divindade possui várias denominações e o surgimento de seu culto é um tanto confuso, contribuindo assim para a aura de mistério que a envolve, tanto na África quanto no Brasil.

Iniciaremos analisando os nomes atribuídos a ela e para tal recorreremos à obra de Claude Lépine[4], que traz com clareza, precisão e didática dados que nos irão dar respaldo para entender o conjunto de acontecimentos sociais, religiosos, geográficos, políticos, e porque não dizer linguísticos, que fizeram de Obaluaê um dos mais misteriosos e temidos orixás.
Lépine, inicialmente divide as denominações da seguinte forma:

Soponna (para os Yorùbá) e **Sakpata** (no Danxome), que não passam de dois nomes diferentes da mesma divindade. São chamados,

[4] Claude LÉPINE, *Os dois reis do Danxome*, 2000.

respectivamente: Obaluàiyé e Ainon, o que significa respectivamente: O rei dos donos da terra e Dono da terra.

Soponna e **Sakpata** têm por altar um pequeno monte de terra sobre o qual estão inseridas, de cabeça para baixo, duas ou três panelas de barro cheias de furinhos. Tais altares são freqüentemente encontrados nas encruzilhadas perto da entrada das aldeias, e seus templos são erigidos a certa distância dos núcleos urbanos. Costumam ser cobertos de palha trançada.

Omolu e **Olu,** que são títulos de uma divindade regional originária do Oeste (Verger, 1957, p.246) associada à água, e que acabou, em Ketu, por confundir-se com Soponna - Obaluàiyé, o que nos leva a supor que tinham algumas funções em comum. Possivelmente esta antiga divindade era associada ao culto dos primeiros antepassados que ocuparam a terra.

Buruku é o nome de uma entidade encontrada sobre tudo no Oeste, mas conhecida também em Ilé-Ifè em Òyó, e até em território nupê, e cujas atribuições não são bem definidas. No Leste, é uma divindade da varíola que tende a confundir-se com Soponna no Oeste, em Atakpamé, assume feições de deus supremo. Mas em Dassa (seu lugar de origem?), também no Oeste, ele é representado por um montículo de terra como Sakpata:

Por outro lado, Buruku frequentemente é associado a Nanã, antiga divindade da terra. Mas Na, ou Nanã, é um título usado para designar uma senhora venerável, princesa, rainha ou tia idosa... Nanã Buruku então significaria apenas: Venerável Mãe Buruku? [5]

---

[5] Claude LÉPINE, *Os dois reis do Danxome*, p. 13-14.

Continuaremos a utilizar o trabalho de Claude Lépine[6] com intuito de identificar a localização dos principais centros de cultos do orixá. A autora apoia-se principalmente em Verger para traçar os caminhos percorridos pelo culto à divindade.

IGALA: Entre os Igala da região de Idah, a divindade da varíola chama-se Iye, isto é, provavelmente Aiye iu seja o mesmo que Obalúaiyè. O povo Igala cultua a Terra e os Antepassados e não os òrisà.[7]

---

[6] *Ibid.*, p. 25-26.

[7] BOSTON, J. apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.25.

AKOKO: Para os Akoko (Ogori, Estado de Kwara, Nigéria), a deusa da varíola é Iya Okeka, a Grande Mãe. A Lepra á atribuída à divindade da Terra, Ije, provavelmente a mesma Iye, Aiyé.[8]

IGBO: O deus da varíola, entre os Igbo, é Ojuku. Os Igbo cultuam também uma divindade da terra chamada Ale, Ala ou Ana (seria Ilé, Onilé dos Yorùbá, ou Nanã.[9]

ILÉ-IFÈ: Em Ilé-Ifè existe uma divindade chama Obalúàiyè, associada ä terra e à agricultura, e também aos mortos e antepassados. Dizem que Obalúàiyè estava estabelecido na região, em Oke Itase, bem antes da chegada de Odudùwà. Há outra divindade, Buku, que traz a varíola.[10]

---

[8] GILLIES, E. apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.25.
[9] PARRINDER, G. apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.25.
[10] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.25.

OYÓ: Obálúàiyè teria vivido em Oyó no tempo do fundador da dinastia real, Oranyián. Dizem que era um guerreiro cruel, que acabou emigrando para o país do Mahi, onde se fixou. Segundo outra tradição, Obalúàiyè e era rei de Oyó e Oranyán roubou-lhe o trono. Dizem que veio do país Nupê, onde teria sido um rei muito poderoso[11]. Buruku também é conhecido, sendo responsável pela varíola.

IBADAN: Em Ibadan, Buruku e Sòpònna são a mesma divindade. Buruku teria vindo do oeste, do Danxome ou do Togo. Segundo os informantes de Verger, teria vindo de Tapá (Nupe), onde era um rei muito poderoso. Até hoje Obálúàiyè é chamado Elempe, isto é, rei de Nupê. Podemos imaginar que eram duas divindades distintas, que acabaram por se fundir. [12]

---

[11] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.25.
[12] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.25.

ABEOKÙTÁ: Buruku e Omolu são cultuados nos mesmo templo, o que deve significar que eles mantêm algum parentesco ou que eles foram instalados pelo mesmo grupo. Buruku teria vindo de Sàvé e Omolu, do Danxome. Omolu é uma divindade das águas, e nos sacrifícios rituais que lhe são oferecidos não se deve usar faca de ferro. [13]

SÁBÈ: Dizem em Sàvé que Sakpata (Sòpònna) veio de Òyò. Buku, por sua vez, é dito ter vindo do oeste. Existe também Olu Odo, divindade das águas, que apresenta todas as características de Omolu. Teria vindo de Aise ou de Aja Popo. [14]

---

[13] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.25.
[14] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.26.

KÉTÙ: Em Kétù, Sòpònna, Omolu e Obálúaiyè são a mesma divindade. Segundo alguns, ela veio de Dassa Zoumé; segundo outros, veio de aise ou de Aja Popo, aldeias situadas a oeste de Kétù.[15]

DASSA ZOUMÉ: SÒPÒNNA é ai o mesmo que Sakpata, e dizem que ele veio de Tapa. Buku veio de AtakpMÈ, oeste.[16]

ALLADA: Em Allada o deus da varíola dos Houeda seria Houeci ou Houessio, entidade da família do píton Dabgbe, e associada aos Antepassados.[17]

[15] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.26.
[16] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome,* p.26.
[17] MERLO & VIDAUD, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome*, p.26.

ABOMEY: Como já sabemos, Sakpata foi trazido por Agaja no século XVIII; dizem que ele veio de Dassa Zoumè. [18]

O culto a Obaluaê está presente em várias regiões da África, cada qual com suas especificidades próprias. Não podemos simplesmente restringir o culto a uma única região, como é o caso de alguns orixás.

Ao tentarmos buscar o início do culto de Obaluaê deparamo-nos sempre com o culto à terra e aos ancestrais. Seja através de mitos ou através da história, essa divindade está sempre vinculada a esses dois elementos: a terra e os ancestrais.[19]

---

[18] Pierre Fatumbi VERGER, apud Claude LÉPINE, *Os dois reis de Danxome*, p. 26.

[19] Utilizo aqui a expressão "culto à terra" me referindo ao culto das divindades do plantio e da agricultura; e "aos ancestrais", aos fundadores das vilas.

Ainda não temos uma definição sobre qual dos caminhos percorreremos para clarear nosso objeto e até mesmo se é possível separá-los, mas já constatamos um fato: caso o início do culto esteja realmente vinculado à terra, este será sem dúvida um dos mais antigos dentre os existentes na África, pois o culto à terra é anterior ao culto aos orixás. Parés, citando Lépine, conduz-nos a refletir sobre isso:

Os cultos a Sakpata Shapana (e outras variantes como Obaluaê, Ainon, Iye, Buruku) representariam originalmente um culto ao "rei da terra", associado aos ancestrais fundadores (nascidos ou moradores no fundo da terra) e a ciclos agrícolas, e remontariam a um antigo sistema religioso pré-Odudua.[20]

[20] Claude LÉPINE apud Luís Nicolau PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 293.

Se realmente constatarmos que o culto a esta divindade é anterior ao sistema religioso implantado por Odudua e que é realmente vinculado à terra, tentaremos descobrir como houve a transposição do orixá masculino (Obaluaê) sobre o feminino (Terra). Assim, esclareceríamos parcialmente o motivo pelo qual, em algumas regiões da África, Nanã é tida como a divindade da terra, vinculada também aos ancestrais, sendo seus altares de culto muito semelhantes aos de Obaluaê.

Outra questão que pretendemos pesquisar é a composição entre Nanã Buruku, Shapana e Omulu, denominada por Parés de tríade: ... Nana Buruku ... Shapana ... Omulu, configuram na África uma complexa tríade de divindades, com inúmeros cultos inter-relacionados das formas mais diversas

e repartidos numa vasta área que vai do país Nupe, no Leste, até além do rio Volta, na região nordeste do país Ashanti, no Oeste.[21]

Aqui no Brasil, os cultos a essas três divindades também se relacionam intimamente entre si, seja por parentesco – Nanã, sendo considerada mãe de Obaluaê; seja pela semelhança entre os altares ou pelo culto propriamente dito e pelo arquétipo atribuído aos seus iniciados.

Pesquisando sobre os grupos que cultuam a terra, encontramos um que acreditamos ser necessário citar no trabalho devido a algumas peculiaridades. Este grupo é chamado de Bambara[22]. As semelhanças do

[21] Luís Nicolau PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 293.
[22] Os Bambara, ou bamana, pertencem ao grupo mandê, que forma a base da população atual da República do Mali.

culto desse grupo com o de Obaluaê residem no fato de que ele também cultua a terra e suas vestimentas ritualísticas lembram as utilizadas hoje em dia pelo orixá Obaluaê nas casas de candomblé. Isso poderá ter influenciado na composição das vestes aqui no Brasil.

A vinculação de Obaluaê à varíola é um outro assunto que exige aprofundamento, pois se chegarmos a conclusão que o culto a Obaluaê surgiu com o culto à terra, precisaremos compreender por qual motivo ele foi vinculado à varíola.

Lépine em relação a isso afirma: "O Deus da Varíola é anterior às epidemias de varíola que devastaram o país a partir do século XVII e não apareceu com elas. Vários autores estão de acordo em afirmar que o culto da terra, junto com o dos antepassados, teria sido a primeira forma de religião dos Yorubás

e dos Ajas, religião que deve ter-se desenvolvido a partir de sua fixação na região do Golfo do Benin e da formação de uma sociedade agrícola de linhagens." [23]

A assimilação desta divindade por outros grupos religiosos também será objeto de discussão no decorrer da tese na qual pretendemos traçar os motivos que fizeram os demais grupos como os Jeje, ou Jeje-Mahi, os Iorubas, dentre outros assimilá-la ao panteão de suas divindades.

Os temas acima, devidamente analisados, farão parte do primeiro capítulo do trabalho final. Ressaltamos, porém, que os dados iniciais poderão sofrer alterações no decorrer do processo de pesquisa.

---

[23] Claude LÉPINE apud Carlos Eugenio Marcondes de MOURA (org.), *Leopardo dos Olhos de Fogo*, p.128.

BIBLIOGRAFIA:

ADEKOYA, Olumuyiwa Antony. *Yoruba: Tradição Oral e Histórica.* São Paulo: Terceira Margem, 1999. 176 p.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. 236p.

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose.* A identidade Mítica em Comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983. 295 p.

BACHELARD, Gaston. *A Terra e os Devaneios do Repouso*. Tradução de Paulo Neves, 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2003- Coleção tópicos, 256 p.

____________________ . *A Terra e os Devaneios da Vontade.* Tradução de Maria Ermantina Galvão, 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2001- Coleção tópicos, 317 p.

BARROS, José Flavio Pessoa de. *O Banquete do Rei – Olubajé* – Uma Introdução à Musica Sacra Afro-Brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005. 184 p.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Enio Matheus Guazelli & Cia Ltda, 1971. 239 p.

BERNARDO, Teresinha. *Memória em Branco e Negro*: Olhares sobre São Paulo. São Paulo: EDUC - Fundação Editora da Unesp, 1998. 207 p.

______________________. *Negras, mulheres e mães*: Lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo/Rio de Janeiro: EDUC/Pallas, 2003. 194 p.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas.* São Paulo: LTC Editora, 1989. 213 p.

LAGENEST, J. P. Barruel de. *Elementos de sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1976. 70 p.

LÉPINE, Claude. *Os dois Reis do Danxome* – Varíola e Monarquia na África Ocidental 1650 – 1800. São Paulo: FAPESP, 2000. 219 p.

MARCONI, Marina de Andrade, PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia* - Uma

Introdução. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2001. 324 p.

MEIHY, José Carlos S. Bom. *Manual de História Oral.* São Paulo: Edições Loyola, 1996. 78 p.

MONTEIRO, Paula. *Da doença à desordem*: a magia da Umbanda. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de.(org). *Leopardo dos Olhos de Fogo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998. 165 p.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada*: ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1980.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé*: História e ritual da nação Jeje na Bahia, Campinas: Editora da Unicamp, 2006, 390 p.

PIERUCCI, Antonio Flavio, PRANDI, José Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil* - Religião, Sociedade e Política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, José Reginaldo. *Segredos Guardados* – Orixás na Alma Brasileira. São Paulo:
Companhia das Letras, 2005. 328 p.

______________________. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 591 p.

______________________ (org.). *Os Odus do Jogo de Búzios, com seus caminhos, Ebós, Mitos e Significados*, conforme os Ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. 200 p.

_______________________. *Os Candomblés de São Paulo*: a velha magia na metrópole nova.
São Paulo: Hucitec, 1991. 261 p.

SALAMI, Sikiru (Prof. King). *Ogum – Dor e Júbilo nos Rituais de Morte*. São Paulo:
Oduduwa, 1997. 290 p.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte* – Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia.
Trad. UFBa. Petrópolis: Vozes, 1986. 240 p.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico.* São Paulo: Cortez, 2000. 21ª ed. rev. e ampl. 334 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e a sua Magia*: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000. 194 p.

STRAUSS, Claude Lévi. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional/USP, 1970.
332 p.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Saída de Iaô* – Cinco ensaios sobre a religião dos Orixás. Org. e Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002. 190 p.

______________________. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.* Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da USP, 1999. 615 p.

______________________. *Fluxo e Refluxo* – do Tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos Séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987. 718 p.

ETNOGRAFIA RELIGIOSA IORUBA E PROBIDADE CIENTÍFICA

Pierre Verger

Transcrição, adaptação e layout:

Luiz L. Marins – www.luizlmarins.com.br

1. INTRODUÇÃO

Retomo, trocando duas palavras, o título de um artigo de três páginas escrito pelo saudoso Bernard Maupoil, cuja referência retiro da Bibliographie africaine de Fa, publicada no início de seu livro sobre *La géomancie à l'anciene côte des esclaves* (Maupoil, 1943:19). Não tive a oportunidade de ler sua *Ethnographie dahoméene et probité scientifique*, publicada em 1937 na Afrique Française, mas acho o título sugestivo e ele me incita a tecer considerações semelhantes sobre a etnografia religiosa Ioruba.

As definições dadas aos orixás, os deuses Iorubas, foram efetivamente, a partir de determinada época (1884, para sermos precisos) embelezadas com detalhes tão pitorescos quanto inexatos. Essas definições foram a seguir eruditamente retomadas, doutamente citadas e entusiasticamente

comentadas pela maioria dos que a partir de então escreveram sobre o assunto.

Ao longo de minhas pesquisas, pude constatar de que maneira, informações expressas muitas vezes descuidadamente por pessoas, respeitáveis noutros domínios, criaram uma tradição aparentemente lógica, mas enganadora.

Com o tempo foi-se assim acumulando vasta documentação escrita, tida como erudita porque baseada em textos, a única fonte válida aos olhos dos letrados, mesmo que esses textos fossem inspirados por escritos anteriores incorretos e até contrários à verdade. Essas informações foram copiadas e publicadas inúmeras vezes, sem que sua autenticidade fosse posta em dúvida.

O padre Labat já constava (Labat, 1831:143), e não sem ironia, em 1772, "...que certas informações foram dadas por vários autores..." e acrescentava: "...mas talvez não tenha sido senão a opinião do que as escreveu primeiro e que os outros seguiram e copiaram sem se importar se estavam bem ou mal fundadas..."

Eis porque somos obrigados a pôr em questão neste artigo, certas informações que estão na origem de sistemas teogônicos e cosmogônicos eruditos e a constatar que, estando desprovidas de fundamentos, não passam de gratuidades ou de construções mais ou menos habilidosas do espírito.

2. Lendas da Criação do Mundo dos Iorubas

Entre os Ioruba existem duas versões sobre a criação do mundo. Elas correspondem às tradições de duas cidades que disputam a hegemonia do mundo Ioruba: de um lado Ifé, chamada de berço da civilização, e de outro Oyó, que deteve o governo efetivo.

Os habitantes dessas duas cidades divinizaram os fundadores das dinastias que nelas reinaram – Oduduá para os primeiros e Oranmiyan para os segundos – transformando a tradição histórica da fundação das duas cidades na tradição da criação do mundo.

Tanto numa quanto na outra:

"... O herói criador do mundo chegou do Além tendo recebido do Deus Supremo, Olodumaré, o saco da criação contendo uma substância escura, de natureza até então desconhecida.

Essa substância, lançada sobre a superfície das primeiras águas, formou um montículo de terra sobre o qual pousou uma galinha com cinco dedos. A galinha começou a arranhar o monte com os pés e com o bico e espalhou a matéria que recobriu pouco a pouco as águas e formou a crosta terrestre, da qual Oduduá, para Ifé, e Oranmiyan, para Oyó, se tornaram senhores. "

No caso de Ifé, a lenda se complica com uma rivalidade entre:

"Obatalá (também chamado Orixalá), enviado por Olodumaré para criar o mundo e Oduduá, que se aproveitou de um momento de intemperança de seu rival, o qual, tendo bebido em excesso vinho de palma quando estava a caminho para cumprir a sua tarefa, embriagou-se, caiu e adormeceu.

Oduduá, que vinha atrás, surrupiou o saco da criação e tornou-se assim, ele próprio e em seu lugar, o senhor do mundo. Mais tarde, quando se reencontraram, Oduduá e Obatalá discutiram e lutaram ferozmente. "

Essas relações tempestuosas entre divindades, como já registramos, são transposições para o domínio religioso de acontecimentos de caráter histórico, que poderão ser resumidos da seguinte forma:

- Oduduá, o fundador da cidade de Ifé, teria encontrado à sua chegada uma população autóctone já instalada naquelas paragens, os Igbô, cujo rei teria sido Obatalá (Orixalá).

- Oduduá, depois de ter vencido Obatalá, se teria apossado de seu reino, da mesma forma como na lenda ele teria roubado o saco da criação, tornando-se senhor do mundo em detrimento de Obatalá.

Essa lenda da criação do mundo por Oduduá só se tornou conhecida do grande público e dos etnólogos em 1912, quando Frobenius publicou os resultados de sua viagem à África (Frobenius, 1912:283).

A lenda da criação do mundo por Oranmiyan tinha já sido publicada por Jean Hess na Revue de Paris em 1896 (Hess, 1896:603-606) e em livro dois anos

mais tarde (Hess, 1898:117-176). Mas ela só interessou aos amadores de literatura exótica. Ficou e permanece totalmente ignorada do mundo da antropologia, ainda que 58 páginas do livro de Hess constituam o primeiro documento publicado acerca da história dos Ioruba, recolhida pelo autor de Oyó:

> "... desde que aí se refugiou em 1893, depois de ter sido atacado, roubado e ferido na terra dos Bariba, ao norte de Savé, e que seus homens, batendo em retirada, o abrigaram numa aldeia na fronteira Ioruba. Daí ele foi recolhido e tratado na missão católica de Oyó, onde foi o primeiro europeu e registrar os cantos tradicionais sobre a criação do mundo, o nascimento do povo Ioruba e a história de seus reis".

Foi preciso esperar até 1921 para que *The History of the Yoruba* fosse publicada pelo reverendo S. Johnson (Johnson, 1921), cujo manuscrito data de 1897, remontando quase à mesma época das publicações de Jean Hess.

3. Como nasceram as falsas tradições sobre os deuses Iorubas

Ao lado e independentemente dessa tradição oral recolhida no coração da terra Ioruba, a etnografia religiosa ioruba tem sido vítima, desde 1884 (e o é ainda), de informações fantasistas recolhidas muitas vezes em regiões periféricas daquelas onde a civilização Ioruba se desenvolveu.

Felizmente nos é possível encontrar os autores, assinalar o momento exato do nascimento e o encaminhamento dessas noções errôneas através dos diversos escritos que têm tratado da questão.

Também nos é fácil determinar o grau de competência e de seriedade, avaliar o crédito que pode ser concedido às suas informações e compreender o que está por trás de tudo que possa influenciar o caráter dos informes publicados por eles.

Nas linhas seguintes desenvolveremos esses diversos pontos detalhadamente, pois essas falsas tradições têm figurado como um postulado e frequentemente têm sido aceitas sem discussão por numerosos autores.

Os primeiros informes relativos aos deuses Iorubas foram publicados por: Ajayi, batizado com o nome de Samuel Crowther, nascido em 1810 em Oxogún, aldeia pertencente ao reinado de Oyó. Ele foi raptado e feito escravo pelos Fulani com a idade de 11 anos, vendido em Lagos e embarcado para ser revendido ao Brasil na "Esperança Feliz".

Mas o navio negreiro que o transportava foi aprisionado por um cruzador britânico da esquadra de repressão ao tráfico de escravos, e ele desembarcou já livre, em 7 de abril de 1822, em Freetown, na Serra Leoa. Foi batizado em Londres em 1825 e tornou-se missionário protestante da Church Missionary em sem próprio país. Traduziu parte da Bíblia em Ioruba e em 1852 publicou um vocabulário Ioruba (Crowther, 1852). Nesse vocabulário, deu algumas definições sobre orixás, de certo modo válidas, ainda que com tendência a chamar de deusas o que os Ioruba adoram como deusas. Essa imprecisão pode ser explicada pela tenra idade em que ele foi arrancado à sua família e ao seu meio.

O reverendo T. J. Bowen, missionário batista americano, que passou seis anos em território Ioruba. Publicou um dicionário em 1858 (Boewn, 1858:

cap.16), onde fornece algumas precisões a mais sobre os orixás. Suas informações são dignas de confiança (Verger, 1957:171 e 509).

O abade Pierre Bouche, das Missões (católicas) Africanas de Lyon, que permaneceu na África entre 1866 e 1875 e deu as mesmas informações que seus predecessores, com algumas variantes (Bouche, 1885).

O padre Noel Baudin, que viveu na África entre 1869 e 1883 em regiões não-Iorubas, em Porto Novo com os Gun, em Uidá com os Hweda e em Tongo com os Ewe, e teve uma curta permanência em Topô e Lagos, cidades que surgiram depois de longa sujeição ao reino de Benim.

De passagem pela França em 1884, publicou um dicionário (Baudin, 1884 a) altamente influenciado pelo de Crowther (as rubricas consagradas aos

deuses Iorubas estão redigidas nos mesmos termos) e publicou igualmente um livro (Baudin, 1884 b) que deu origem à maior das confusões sobre o conhecimento dessa religião, pois as informações publicadas por ele estão longe, como vimos, de terem sido colhidas em fontes Iorubas.

As informações fornecidas são extravagantes. Baudin foi levado, é verdade, por um zelo missionário evidente, acrescido de um desprezo extremo, que não procurou dissimular, por tudo que dizia respeito à religião daqueles que ele tinha por dever e vocação converter. O tom do livro de Baudin revela a certeza de uma fé bem fundada e o sentimento bem ancorado da indignidade dos nativos. Eis alguns trechos bastantes reveladores do seu estado de espírito:

> "Os feiticeiros (Baudin, 1884b:86) são seres desprezíveis, mentirosos, preguiçosos, hipócritas, impudicos e refinados ladrões. Geralmente têm um aspecto sujo, vestimentas ridículas e esfarrapadas, e os que molham as mãos em sangue humano têm um ar bestial, feroz e repugnante… Quanto aos deuses e deusas, com suas ridículas lendas, os grandes feiticeiros não acreditam neles… Os ídolos (ib: 89) modelados sobre o tipo mais feio de negro de lábios grossos, de nariz chato e de queixo retraído, são verdadeiras imagens de velhos macacos".

Animado por tais sentimentos, o autor não pôde estabelecer relações de confiança e de estima recíproca, úteis em pesquisss desse tipo. Não é de admirar, portanto, a extrema confusão que reina nas informações relatadas em seu livro e não devemos esquecer, sobretudo, que os dados recolhidos o foram em lugares pouco representativos das tradições Iorubas, onde o pouco

que se podia encontrar se chocava e se misturava em Uidá com a religão dos Fon, dos Hweda e dos Hwala, em Porto Novo, com a dos Gun, e em Lagos, com as contribuições de Benim. Baudin esteve realmente em Abeokuta e em Oyó, em território Ioruba, mas já em 1886, depois da publicação do seu livro.

4. A confusão criada pelo padre Baudin

Falamos acima da criação do mundo por Oduduá em Ifé, e da rivalidade que o opôs a Obatalá (Orixalá), de quem roubou o saco da criação. Os nomes desses orixás aparecem impressos pela primeira vez, que eu saiba, em 1852, no vocabulário da língua Ioruba de Crowther (Crowther, op.cit.).

O autor indica em rubricas separadas, por um lado, que "Oduá ou Oduduá (Crowther, op.cit. 207) é uma deusa de Ifê, tida como a suprema deusa do mundo" e acrescenta que:

> "o céu e a terra são duas grandes cabaças (ele queria dizer meias cabaças, igbá), que, uma vez fechadas (ou mais precisamente, colocadas uma sobre a outra, formando um recipiente fechado), não podem ser abertas (separadas) ".

Afirma ainda que havia "uma alusão à aparente concavidade do céu, que parece tocar a terra no horizonte". Por outro lado, indica que "Obatalá (é) a grande deusa Ioruba, a artesã do corpo da matriz" (ib.: 228). Ao mesmo tempo, Orixalá é indicado como sendo "a grande deusa Obatalá" (ib.: 223). Já assinalamos a tendência de Crowther a chamar os deuses de deusas, mas

é evidente que nos encontramos na presença de duas divindades distintas: Oduduá e Obatalá (Orixalá).

Bowen publicou em 1856 (Bowen, op.cit.: cap.XVII), no seu dicionário Ioruba, mais uma vez duas rubricas separadas:

> "Oduduá é o universo, está localizado em Ifé" e "Obatalá é tido como o primeiro, a maior coisa já criada. Outros, entretanto, afirmam que ele não é nada mais do que um antigo rei Ioruba. Sua mulher é Iyangba, a mãe que recebe, representada acariciando uma criança".

Richard Burton cita, e copia, em 1863 Bowen para Obatalá e Crowther para Oduduá (Burton, 1863: 185 e 192). O abade Pierre Bouche publica em 1885 um livro onde fornece as mesmas informações, mas acrescenta num espírito

de sincretismo (Bouche, op.cit. 272) que a deusa Iyangba se parece muito com a Santa Virgem.

> "Como ela, segura um menino nos braços; chama-se A Mãe que Salva (e não que recebe), ela salvou os homens".

O abade Bouche estava longe de supor que Iya Agba, a mãe idosa e respeitável, fosse um eufemismo utilizado para saudar Iyami Oxorongá, a feiticeira dos Ioruba (Verger, 1965: 142).

A maior confusão foi criada em 1884 pelo padre Noel Baudin, notavelmente mal informado sobre a religião Ioruba e dotado de uma fértil imaginação. Ele junta Iyangba e Oduduá, que até então eram deuses distintos, e os funde numa única e mesma divindade.

Para completar essa embrulhada, intromete ousadamente Obatalá (Orixalá) no meio das duas meias cabaças descritas por Crowther, as quais viram uma cabaça única, munida de uma tampa. Completa esse "sutil ponto de vista" com uma estranha lenda (Baudin, 1884 b: 89) onde "Obatalá e Oduduá" estavam no princípio estreitamente apertados e como que encerrados numa grande cabaça – Obatalá no alto, sob a tampa, e Oduduá embaixo, afundados nas águas, envolvidos em profundas trevas, com a noite, o medo e a fome correndo em todas as direções... Oduduá ficou feia e cega em consequência de uma briga doméstica na qual Obatalá lhe arrancou os olhos para obrigá-la a ficar quieta. Ela, na sua cólera, o amaldiçoou e disse-lhe: "Terás caramujos para te alimentares... Com efeito, este é o principal sacrifício que os negros oferecem a Obatalá".

Não se pode ver muito bem o que essa "maldição" pode ter de dramática. O caramujo constitui um alimento apreciado também na África. Citemos de passagem, para comprová-lo, uma lenda publicada em outro lugar (Verger, 1965: 211), onde Orixalá oferece caramujos a Odu-Iya Agba, o que provoca entusiástico comentário:

> "Aquilo era bom. Nunca antes lhe tinham dado de comer coisa tão boa. Esses caramujos que Orixalá come, devem-lhe dar também daqui em diante".

O padre Baudin acrescenta, para a alegria dos futuros estruturalistas, que "Obatalá é tudo o que está em cima e Oduduá é tudo o que está em baixo. Obatalá é o espírito e Oduduá é matéria. Obatalá é o firmamento e Oduduá

a terra, que é simbolizada por uma cabaça branca munida de uma tampa, que se coloca nos templos".

5. As informações fantasistas do padre Baudin

O padre Baudin mistura e confunde com o culto de Obatalá, e sem o menor discernimento, o culto de deuses pertencentes a etnias totalmente diferentes. Ele nos revela gravemente que:

> "... em Porto Novo, Obatalá é ainda conhecido sob o nome de Onsé. Em todos os casos duvidosos, o rei recorre a ele para descobrir a inocência ou culpabilidade dos acusados. Esse "fetiche" consiste num grosso cilindro de madeira oca, com um metro de altura e da grossura de um homem

> (...) Coloca-se o "fetiche" sobre a cabeça do acusado que está de joelhos que o segura com toda a força de suas duas mãos. Se o "fetiche" cai para a frente, o acusado é declarado inocente; se cai para trás, é proclamado culpado". (Baudin, 1884 b:8)

"Havia", segundo Baudin, "uma criança metida dentro do cilindro para provocar a queda numa direção ou noutra". Essa descrição pitoresca e divertida do padre Baudin não tem, infelizmente, nada a ver com Obatalá-Orixalá nem com a etnia Ioruba.

Mais adiante (ib.: 12), Baudin divaga e faz de Obatalá e Odudua uma só e mesma divindade hermafrodita. Essa ideia é representada por uma estátua que só tem um pé e um braço, com uma cauda terminada por uma bola ou um globo. Em seguida acrescenta, sem o menor discernimento, que "ambos

se encontram ainda sob os nomes de Aroni ou Aja", e diz, "mas agora decaíram pouco a pouco ao nível de gênios ou duendes".

O padre Baudin despoja em seguida Obatalá e Oduduá de seu caráter hermafrodita para os separar "em duas divindades perfeitamente distintas", que são então representadas separadamente retornando às características de Iyangba de Bowen e do abade Bouche:

> "Obatalá sob a forma de um guerreiro e Oduduá sob a forma de uma mulher amamentando uma criança..."

Um pouco mais adiante, o padre Baudin separa ainda mais completamente Obatalá e Oduduá, "que não estão mesmo mais associados conjugalmente" e faz reinar Oduduá como soberana e deusa em Ado, cidade outrora

dependente de reino de Benim (chamado Ado ou Edo) e submetida durante algum tempo a uma influência não Ioruba.

Cada vez mais inspirado o padre Baudin continua a sua descrição:

> "Um caçador encontra um dia Oduduá que passeava na floresta. A deusa propõe-lhe ficar com ele. Assim vivem durante muito tempo, entregando-se ao prazer da caça e da pesca e passando o restante do tempo numa cabana de folhagem posta ao pé de uma árvore no meio da floresta. Finalmente a deusa enjoa do mortal, como havia acontecido com o imortal, e parte, prometendo-lhe que o protegeria sempre, a ele e a todos que se estabelecessem naquele lugar e lhe erigissem um templo no local da cabana. Muitas pessoas vieram ali se fixar e dessa forma foi criada Adó que significa prostituição, em

memória da deusa (...), e onde se celebram jogos imundos em sua honra".

O padre Baudin se entrega a insinuações marotas, mas parece ignorar que há numerosas cidades Iorubas que têm esse nome. Citemos Adó Ekiti (Abraham, 1958:155), cujos habitantes vieram de Benim e onde os jogos nada têm de particularmente imundos.

6. Os compiladores e discípulos do Padre Baudin

O Tenente Coronel A. E. Ellis publicou por sua vez em 1894 as mesmas divagações, cuidadosamente copiadas por ele do livro do padre Baudin, e, para melhor completar o sistema dualista do tema da falsa dupla Oduduá-Obatalá e o tornar comparável à do Yang e do Yin chinês, não hesitou em

aproximar a "deusa" Oduduá de dudu (Ellis, 1894) negro em Ioruba, para a opor a funfun, a cor branca de Obatalá. Mas o tenente-coronel britânico não levou em conta as diferenças de tons (de uma importância primordial em Ioruba) existentes entre essas duas palavras.

Além disso, os adeptos de Duduá no Daomé usam colares brancos, pela simples razão que Duduá é o nome dado nessa região do Domé a Obatalá. Mais recentemente em 1950, o padre Bertho publicou um arigo (Bertho, 1950:74) onde declarava ter visto em Porto Novo, no antigo palácio real de Akron (Lokoro dos Ioruba):

> "...um altar dedicado a um casal de divindades, Lissa-Oduduá (associando o nome de um vodu fon com o de um orixá Ioruba. "

"Lissa era representada", escreveu ele, "por uma cabaça branca na frente de um muro pintado de branco, enquanto Odudúá o era por uma cabaça negra sobre um muro pintado de preto".

É preciso esclarecer que não se trata, nessa descrição, de uma cabaça única cortada lateralmente em duas, ou mesmo de duas meias cabaças colocadas uma sobre a outra, mas de duas cabaças completamente separadas. Interessado por esta descrição, fui visitar esses lugares em 1952.

A realidade era inteiramente outra. O padre Bertho tinha feito uma terrível mistura, pois Lissa é para os Fon o que Orixalá é para os Ioruba, e Duduá é o nome dado em Porto Novo a esse mesmo Orixalá. O casal era formado por uma divindade única e havia realmente "uma cabaça branca na frente de um muro pintado de branco", mas era de Duduá (que seria negra segundo

Bertho), e a cabaça negra era avermelhada, posta diante de um muro pintado de vermelho, e pertencente a Xangô, o deus do trovão dos Ioruba.

O casal divino dos Fon, do qual um único membro é citado por Bertho, deveria ser Lissa-Mawy, adaptação fon do casal Orixalá-Yemowo, de Ifé. (1). Sabe-se, com efeito, que esse culto (Lissa-Mawu) foi levado da região de Tchetti, habitada pelas Ana ou Ifé por Na Wangele, a mãe do rei Tegbessu, e instalado no bairro Djenna, em Abemé, nos princípios do século XVIII.

Sabemos que entre os Fon (Herskovits, 1938, v.II:101) Lissa é o elemento masculino, que simboliza o oriente, o dia, o sol e que Mawu é o elemento feminino, que simboliza o ocidente, a noite, a lua. Trata-se de um sistema dualista, mas correspondente, como vimos, ao casal Orixalá-Yemowo, visível

sob a forma de estátuas instaladas lado a lado no ilésin, lugar de adoração do templo de Obatalá em Idetá-Ilé, no bairro Itapa em Ifé, muito diferente do casal Orixalá-Oduduá que, unicamente para o padre Baudin e seus discípulos, seria constituído por dois elementos machos. A tradição de Ifé não deixa nenhuma dúvida sobre o caráter agressivo, hostil, antagônico, das relações existentes entre Orixalá e Oduduá, que longe de os unir num casal geneticamente estéril, os separa e os opõe, como se depreende da história antiga do povo Ioruba.

7. O Padre Baudin e Iemanjá

O padre Baudin, depois de nos ter contado as brigas conjugais entre Obatalá e Oduduá (feminizada por ele), continua seu relato indicando (Baudin, 1884 b:13) que:

"Pouco depois dos esponsais de Obatalá e de Oduduá, esta deu à luz Aganju (o deserto) e a Iyemojá (a mãe do peixe). Iyemojá teve de seu irmão um filho, Orúngan (o meio dia, o ar, o firmamento). Mais tarde, ultrajada por seu filho Orúngan, Iyemojá fugiu inconsolável, sem escutar o culpado que a perseguia, suplicando-lhe que voltasse.

Quando ele chegou quase a alcançá-la, Iyemojá caiu para trás e seus dois seios cresceram desmesuradamente e se transformaram em duas fontes que deram lugar a uma lagoa que se chama Odo Yemojá, a lagoa de Iyemojá, junto de Okiodan.

Mostra-se o lugar em Ifé, a cidade santa dos Ioruba (Ifé significa crescimento). De Ifé, isto é, do seio de Iyemojá, saíram numa confusão

extrema, todos os deuses e deusas", dos quais Baudin nos dá uma quinzena de nomes. Essa lista e as características que ele atribui aos orixás citados confirmam a "confusão extrema" que reina no espírito de reverendo padre.

Ele tornou feminina Doduduá, transformou Olokun, divindade feminina e mulher de Oduduá, (2) num deus masculino do mar das gentes de Benim, considerou erradamente Dada, o deus dos vegetais e da natureza, confundiu o deus do ferro Ògún com o rio Ògùn, e divinizou o sol (Orun) e a lua (Oxú), que não são adorados pelos Ioruba. Constatamos que ele também situa Ifé em Oke-Odan, às margens do riacho Iyewa, que se encontra a várias centenas de quilômetros de sua posição geográfica real.

Além de misturar em outras partes de seu livro (ib.: 38) os orixás Iorubas com os vodus daomeanos, como Ajauto, o antepassado das dinastias reais

de Allada, Abomé e Porto Novo, Baudin inventa outros, como Adanzolan, (em lugar de Adandozan) um rei de Abomé destronado em 1818 por seu irmão Ghezo. Confunde igualmente egungun (ossadas) com egúngún (a alma dos mortos), o que é deplorável para o compilador de um dicionário Ioruba.

As lendas redigidas pelo padre Baudin foram literalmente copiadas, traduzidas e publicadas pelo tenente-coronel A. E. Ellis, que entretanto apimenta a história de Iemanjá perseguida por seu filho incestuoso (Ellis, op.cit.:45), atribuindo a este último, propósitos galantes e audaciosos quando declarava a sua mãe que ninguém saberia o que se estava passando, que não podia viver sem ela, e lhe elogiava, mesmo, a excitante perspectiva de viver (como em certos lares das *upper middle class families* da época vitoriana) entre dois maridos, oficialmente com um e secretamente com outro.

8. O Padre Baudin e Xangô

Pode-se atribuir ao padre Baudin (Baudin, 1884 b:22), a menos que pertença a A. L. Hethersett (Hethersett, s/d: 50), uma lenda fantasista fundada sobre uma falsa interpretação do título Oba Koso, rei Koso, usado por Xangô antes de se tornar o terceiro Aláfin Oyó (Verger, no prelo: VIIIa), o rei dos Ioruba. Essa lenda se baseia num trocadilho publicado pelos dois autores, em que o título Oba Koso aparece como significando "o rei não se enforcou" (Obá Kòso), uma frase que os Mogba, partidários de Xangô, teriam pronunciado para defender a memória do rei contra as alegações de seus inimigos, que afirmavam que ele teria se enforcado (Obá so) num momento de fraqueza de ânimo quando abandonou o trono.

Esses relatos pitorescos e divertidos sobre o suposto fim de Xangô foram publicados e vendidos "em proveito da" Sociedade das Missões Católicas Africanas de Lyon e da Church Missionary Society (protestante), que não tinham, nem uma nem outra, interesse algum em proclamar a glória de um deus pagão.

O reverendo Epega (Epega, 1931), apesar da sua declarada simpatia pela religião Ioruba, chegou até a interpretar o nome do dia da semana consagrada a Xangô, Ojó Jakuta, o dia do lançamento da pedra (aerólito), como o dia em que Xangô teria sido lapidado por pessoas revoltadas contra ele.

Nenhum dos autores que escreveu anteriormente sobre Xangô relatou essas bobagens.

Crowther declara (Crowther, op.cit. 227) que "Obba-Kuso é o rei trovão e dos relâmpagos (literalmente, o rei de Kuso, o lugar onde se afirma que Xangô desceu vivo sobre a terra). Foi assim que começou o culto de Xangô";

Jean Hess (Hess, 1898:145), que esteve algum tempo em Oyó em 1893, também fala em Ikoso. Nenhum deles faz qualquer alusão a essa história de enforcamento, divulgada por Baudin e Hethersett e retomada por todos os autores que "eruditamente" escreveram sobre o Deus do Trovão.

9. Os danos das informações fantasistas do Padre Baudin

Alonguei-me um pouco sobre os danos da influência das lendas inventadas pelo padre Baudin e copiadas pelo tenente-coronel Ellis, mas era necessário fazê-lo, pois os absurdos publicados por eles servem de ponto de partida e

de inspiração para outras e de fundamento para dissertações sobre sistemas teogônicos habilmente estruturados e ornados com afeites psicológicos e genéticos sofisticados, sobre os quais falaremos mais adiante.

As lendas do padre Baudin tiveram vida-longa, atravessaram o Atlântico, não na memória dos escravos transportados, pela simples razão de que o tráfico negreiro já tinha acabado na época em que Baudin convertia os pagões, mas por intermédio do livro de Ellis, de que Nina Rodrigues teve conhecimento ao escrever seu livro Os Africanos no Brasil, através de um certo Lourenço Cardoso, de Lagos, que lhe servia de professor de inglês e tradutor de nagô. Nina Rodrigues publicou-a, mas fez notar que "é de crer que esta lenda seja relativamente recente e pouco espalhada entre os Nagô.

Os nossos negros que dirigem e se ocupam do culto iorubano, mesmo os que estiveram na África recentemente, de todo a ignoram e alguns a contestam" (Rodrigues, 1945:353).

Ao longo de pesquisas feitas a partir de 1948 nos meios não letrados dessas regiões da África, nunca encontrei vestígios das lendas inventadas pelo padre Baudin.

Arthur Ramos, sucessor de Nina Rodrigues, cujos trabalhos são influenciados pela psiquiatria, encontrou nos textos do padre Baudin conhecidos através de Ellis (3) o ponto de partida para brilhantes considerações sobre os temas do incesto com a mãe e do triunfo sobre o pai fálico. Assim, através de uma

dialética elaborada, Iemanjá acaba por se ver assimilada à mãe fálica!!! (Ramos, 1940:331).

10. Os danos do estruturalismo mal utilizado

Antes de continuar, é preciso expor o que foi escrito pelo reverendo D. Onadele Epega (Epega, op.cit.5) por volta de 1931, e a que não falta interesse, apesar de seu caráter um pouco bíblico:

> "Há seiscentos imalés (que se chamam também orixás) divididos em dois grupos, duzentos do lado direito e quatrocentos do lado esquerdo. Não se pode falar dos duzentos imalés que estiveram entre os primeiros criados sobre a terra. Mas eles eram muito maus e perversos e foram destruídos. É proibido falar nisso. Ogum serve de intermediário entre esses antigos

imalés e os novos. É por isso que se diz que na realidade há quatrocentos e um imalés do lado esquerdo. ”

Os descendentes dos Ioruba que vivem ainda no Brasil no decorrer de certas cerimônias (Verger, 1957:272) fazem saudações tanto aos duzentos imalés do lado direito quanto aos quatrocentos do lado esquerdo. Esses números não devem ser entendidos como um valor real: duzentos, na nação Ioruba, era símbolo de um número grande e quatrocentos, de um número maior ainda.

11. O livro “Os Nago e a Morte”

Este texto de Epega, juntamente com as indicações errôneas do padre Baudin, serve de fundamento para um livro recente intitulado Os Nagô e

morte (Santos, 1975) onde a autora expõe uma concepção toda pessoal das leis que regem o que ela chama de "entidades sobrenaturais" (ib.: 72) dos Nagô (Ioruba).

Trata-se de um "sistema" habilmente estruturado e embelezado com considerações psicológicas e genéticas cujo exame deixa o leitor inteiramente pasmo!

A autora do livro diz que:

> "... essas entidades sobrenaturais estão divididas em dois grupos: de um lado, os orixás funfun (ib.: 75), orixás brancos, com Obatalá-Orixalá como líder, que seriam os quatrocentos deuses da direita

> deteriam o poder genitor masculino e seriam portadores e transmissores do "sangue branco", e, de outro, os eborás (ib.: 79) liderados por Oduduá, que seriam as duzentas divindades da esquerda (em lugar das quatrocentas de Epega), deteriam o poder genitor feminino, constituiriam espécies de "ventres fecundados..."

Graças à elaborada dialética da autora, seriam, ao mesmo tempo, portadores de "sangue branco, vermelho e preto". Para ligar tudo, "Exu" (ib.: 75) — em lugar do Ogum de Epega (Epega, op.cit. 5) — pertenceria tanto à direita quanto à esquerda, veiculando o axé (a força, o poder) a partir de, e em direção de uns e de outros, e fazendo com que o conjunto do sistema se intercomunicasse.

Essa estrutura dualista, onde o masculino é posto em paralelo com o feminino, seria perfeita se a feminilidade dos elementos da esquerda não fosse ilusória e não fosse também masculina como a dos elementos da direita, pois exceto para o padre Baudin e seus seguidores, Oduduá é do sexo masculino, guerreiro viril, vencedor dos Igbo, fundador de Ifé, pai de numerosos reis e soberano de diversas regiões Iorubas.

E ainda mais, um ebóra é considerado pelos Ioruba como um homem valente e temível, definido no dicionário (Abraham, op.cit. 73) como strong man, um homem vigoroso. Com isso, todo o sistema desmorona!

As substituições de Ogum por Exu explicam-se pelo interesse demonstrado pela autora por este último orixá, ao qual consagrou diversos estudos (Santos, 1971 e 1973).

Ela coloca como princípio que:

> "Exu é o elemento dinâmico da transmissão do axé, não somente de todos os seres sobrenaturais, mas igualmente de tudo o que existe", (Santos, 1975:130), ainda que ela nos diga (ib.: 15) que "seus textos não devem ser considerados como uma supervalorização de Exu".

Ela, porém, não deixa claro, "onde começa a definição de Exu e onde termina a do axé", da força, do poder. Ela dá a impressão de que Exu é o axé, o que

constitui não apenas um notável exagero, mas também um ponto de vista falso.

Se a autora do livro conta o poder soberano e a universalidade de Exu, não faltam lendas em que, ao contrário, Exu foi vencido por diversos orixás, quando surgiram entre eles conflitos provocados por questões de primazia e rivalidades.

A autora de Os Nagô e a morte afirma igualmente que entre os Nagô-Ioruba existem três espécies de sangue (ib.: 41):

1. O "sangue" vermelho
2. O "sangue" branco
3. O "sangue" preto.

Cada um desses "sangues" comporta:

1. "Sangue" do reino animal
2. "Sangue" do reino vegetal
3. "Sangue" do reino mineral.

Não se sabe muito bem por que, e onde, a autora foi procurar todos esses "sangues", mas certamente não foi nas tradições conhecidas dos Nagô (Ioruba). Além disso, salvo quando cita o "sangue vermelho do reino animal" (o sangue dos animais sacrificados), ela fala de seiva, de esperma, de secreções, de hálitos, de metais, de diversas bebidas, de carvão e de cinza, que parecem difíceis de classificar, ainda que simbolicamente, sob o nome de "sangue".

Encontram-se algumas vezes três cores em certas histórias de Ifá, mas elas são classificadas noutra ordem: branco, vermelho e preto, que evocam alternadamente a cor do céu durante o dia, no crepúsculo e quando chega a noite. Várias páginas do livro de Victor Turner (Turner, 1967:68-81), *The forest of symbols*, citado na bibliografia do livro da autora, são consagradas a essas três cores, mas trata-se de um ritual *ndembu* que não tem nada a ver com o nagô (Ioruba).

Outros exemplos de certos tipos de "sangues" dados pela autora em apoio à sua teoria são ainda menos convincentes: ela dá como exemplo de "sangue branco vegetal" (ib.: 41) oIyèròsùn. Ela declara que o seu nome científico é Eucleptes (em lugar de Euplectes) Franciscan F., que é um pássaro do mais belo "vermelho", o cardinal bird dos ingleses (Abraham, op.cit.: 316).

Pode tratar-se de uma planta do mesmo nome de Iyèròsùn, cujo nome científico é Baphia nitida Lodd., Papillionaceae, da qual se extrai uma tinta vermelha para tingir lã (Dalziel, 1948:232) e lenços vermelhos chamados bandana. Esse "sangue", para empregar a expressão da autora, dificilmente passaria por branco!!!

12. Etnografia religiosa Ioruba e probidade científica

O que nos entristece e nos constrange no livro da autora — que é sua tese de doutoramento de terceiro ciclo pela Sorbonne — não é tanto o fato de ela haver-se inspirado em informações errôneas ou provenientes de etnias não-nagô, mas o fato de que, para edificar e estruturar sua obra, ela "manipule e modifique" os documentos citados em apoio ao sistema concebido por ela, o que é grave e constitui falta total de probidade científica.

É difícil não mencionar a constante e sistemática confusão criada por ela entre igbádù, a cabaça dos odus, possuída por raros babalaôs e descrita por Maupoil (op.cit.: 84-111), Johnson (Dennett, 1906:253), Bertho (1951:331-350) e Bascom (1969:82) ... e igbá Odùa, de que falam, como vimos acima, Crowther e em seguida Baudin, Ellis e seus seguidores, porém com características já modificadas.

A autora escreve, por exemplo, que:

> "... segundo certos mitos (ib.:59), Odùdua, igualmente chamado de Odùa, é a representação deificada de Iyámi (a feiticeira), a representação coletiva das mães ancestrais e princípio feminino, origem de tudo".

Assim, Odùa corresponde a Obatalá ou Orixalá, que é o princípio masculino. A autora faz alusão (ib.: 108), para justificar essa afirmativa, a uma história de Ifá por mim publicada (Verger, 1965:151 e 205-206), na qual ela substitui Odù por Odùa e atribui em consequência a Odùa o que está dito a respeito de Odù na minha história. Ela escreve então:

> "Três orixás, Odùa [Odù no meu texto], Obarixá, (Obatalá-Orixalá) e Ogum chegaram à terra.Odùa [em vez de Odù] é a única mulher entre eles e queixa-se a Olorum (Deus supremo) de que não tem nenhum poder. Olorum escolhe-a para ser a mãe para a eternidade. Ele lhe dá axé (o poder) sob a forma de uma cabaça contendo um pássaro, símbolo do poder das feiticeiras...".

Mas trata-se, repetimos, de Odù e não de Odùa na história publicada por mim, tendo ela feminizado Odùa (Odùduà), que é do sexo masculino. Não se trata de um erro de leitura ou de redação, pois a autora deixa permanecer Odù em várias passagens de seu livro (ib.:109, linhas 18 a 21).

Reciprocamente, ela troca o Igbá Odùa por Igbádù (ib.:66), quando escreve:

> "Segundo os autores mais antigos, partindo do rev. Crowther e passando pelo rev. Bowen e tantos outros, o Igbádù tem sido objeto de considerável interesse..."

Graças a essas confusões, atribuindo a Odùa (que é masculino) as características de Odù (que é feminino), a autora de Os Nagô e a morte justifica o sistema dualista imaginado por ela.

Contrariamente ainda ao que escreve a autora em questão, não existem seiscentos imalés formando dois grupos onde quatrocentos machos se opõem a duzentas fêmeas, que também não formam um grupo hierárquico, único e idêntico para o conjunto do território Ioruba. O culto dos orixás está ligado à noção de família, à família entendida como originária de uma cidade bem determinada.

Resultam daí, de acordo com as diversas regiões, variações locais onde os orixás que ocupam uma posição dominante em certos lugares são totalmente desconhecidos em outros.

O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, é ligado ao trovão em seu

lugar. Oxum, cujo culto está muita evidência na nação Ijexa, é ausente na nação de Egba, etc.

A posição de todos esses orixás depende da história das cidades onde representam divindades protetoras.

Xangô, quando vivo, era o terceiro rei de Oyó; Oxum fez um pacto em Oxogbo com Laro, o fundador da dinastia dos reis locais; Odùdùa, fundado da cidade de Ifé, cujos filhos se tornaram reis de outras cidades Iorubas, conservou um caráter mais histórico e até mais político que divino e não tem nada a ver com os "ventres fecundados" da autora de Os Nagô e a morte.

Outros orixás têm uma área de difusão muito maior, como Obatalá, o antigo rei dos Igbô, divinizado (5) como deus da criação, ou Ogum, deus dos

ferreiros e dos que utilizam o ferro, cuja importância ultrapassa o quadro familiar de origem.

Algumas divindades disputam entre si as mesmas atribuições em lugares diferentes: Xangô em Oyó, Oramfé em Ifé, Aira em Savé, são todos senhores do trovão; Ogum encontra êmulos guerreiros e caçadores em diversos lugares, como Ija na região de Oyó, Oxóssi em Ketu, Oré em Ifé, e como Logunede, Ibualama e Erinle na nação Ijexa; Osanyin em Oyó e entre os Egba desempenha o mesmo papel curandeiro que Elesijé em Ifé.

Em vista dessa extrema diversidade e das numerosas variações de coexistência entre os orixás, é impossível ficar cético diante de concepções sistematicamente estruturadas.

Nessa constante procura de elementos diversos para elaborar seu sistema dualista, a autora não se contenta com "os orixás masculinos da direita, e os ebóras pseudo femininos da esquerda", todos em princípios ancestrais longínquos divinizados, mas passa do domínio dos deuses para o das almas-do-outro-mundo e das feiticeiras, reunidas, escreve ela, em duas sociedades, uma de antepassados masculinos reservada aos homens agrupados em volta dos egúngún, e outra de antepassados femininos reservada às mulheres agrupadas em volta dos geledé, pessoas mascaradas (sempre homens, entretanto) que dançam para acalmar e tornar favoráveis as Iya Aje.

Essas feiticeiras controlam a fecundidade das mulheres e têm tendência a manifestar seu mau humor, desencadeando diversas calamidades, como secas prolongadas que destroem as colheitas, invasões de ratos, epidemias e outras manifestações maléficas.

A autora escreve poeticamente (ib.: 92) que:

> "... as folhas brotadas sobre os ramos e os troncos (das árvores) simbolizam descendentes. As palmas recém-nascidas do igi-opé (palmeira) chamadas màrìwò, (6) constituem a representação mais importante de Ogum (ib.:93). Ela aproxima então esse màrìwò (que consta de três sílabas de tom grava) a outro màríwo (7) (cujas sílabas são de tons graves, agudo e médio), que em Ioruba forma uma palavra completamente diferente da primeira na significação e na grafia. Esse segundo màríwo significa "a voz ou grito de Egúngún. "

Aproximando essas duas palavras, a autora escreve (ib.:126): "os Ojé constituem o corpo sacerdotal do culto (dos Egúngún)", e acrescenta "Màrìwò [em vez de Màríwo] é o nome simbólico dos Ojé, associado às palmas

desfiadas do igi-òpe, os descendentes da palmeira, identificada com os ancestrais". Tinha ela, porém, escrito o contrário num trabalho anterior (Santos, 1969:98):

> "O Ojé é também conhecido como Màrìwò [em vez de Màríwo]. A relação deste nome com o màrìwò, palma desfiada, tem ainda de ser estabelecida. "

Ela fundamenta então agora uma teoria bastante sofisticada, confundindo, entretanto, e reunindo sob uma mesma designação, noções que são, na realidade, diferentes, sem haver mesmo entre elas nenhuma relação de significado.

O mais grave é que o conteúdo da obra Os Nagô e a morte, como aconteceu com escritos precedentes, citados no início deste artigo serve de referência e ponto de partida para novos trabalhos baseados assim em informações inexatas. Existe na autora uma tendência um pouco *hoffmanesca* para as almas-do-outro-mundo, as feiticeiras e Exu.

A expressão "dinamismo" aparece constantemente nos escritos da autora, e esse leitmotiv não deixa de evocar as hipóteses sobre "a força mágica e suas relações com o dinamismo na ciência moderna" (Saint Yves, 1914) dos ocultistas do fim do século passado. Essa psicologia dinâmica e genética (ib.: 121) inspirou a um deles, Mr. Ravaisson, frases cheias de uma poesia um pouco antiquada:

> "O espírito não se manifesta somente no homem e nos animais superiores, mas murmura na planta e geme na pedra"!!!

Dessa forma celebrava ele a energia psíquica encarada sob uma forma dinâmica... clara à autora, mas talvez menos familiar ao babalaô Ioruba.

No decorrer de suas investigações, a autora recolheu um determinado número de "declarações" em apoio a suas teorias (Santos, 1975:131) sobre a universalidade das atividades de Exu, mas não posso deixar de lembrar que durante a pesquisa de campo geralmente se estabelece uma situação desagradável entre o pesquisador e a pessoa entrevistada.

Esta última pega rapidamente o sentido e o pensamento do pesquisador, e cheia de boa vontade, dá as respostas que casam com a hipótese da pesquisa

desejada. Ainda que o informante não deforme voluntariamente os fatos, tenta ao menos exprimir-se em termos que ele quer tornar compreensíveis ao interlocutor, sendo o resultado a maior satisfação deste último e um grande prejuízo para a verdade.

O abade Bouche reconhecia isso entre 1866 e 1975 (Bouche, op.cit. 109), dizendo "que os intérpretes negros visam menos a ser exatos do que a não descontentar o branco (frequentemente irascível quando se vê contrariado em suas teorias preestabelecidas), (4) e eles (os intérpretes) não se incomodam com interpretações que sabem ser de seu gosto, ou, pelo menos, de suas ideias".

É um pouco isso o que deve ter acontecido com as pesquisas da autora. Fui frequente testemunha da enérgica insistência e da paixão com que ela dirige

suas entrevistas, e também do espírito de “compreensão” do babalaô que respondia a suas perguntas.

Trabalhei cerca de 15 anos com ele e aconteceu-me recolher as mesmas histórias publicadas pela autora, mas as duas versões apresentam, às vezes, variantes significativas. É verdade que no meu caso as informações eram espontâneas, porque eu não pretendia com essas histórias provar quaisquer teorias preestabelecidas.

Esse babalaô tem, entretanto, memória muito segura, e aconteceu de ele me contar a mesma história nos mesmos termos com dez anos de diferença. Mas também aconteceu, quando perguntei se conhecia uma história contada por outro babalaô, de a contar por sua vez, não sem eu notar que certas frases que eu havia dito para o orientar apareciam com insistência, para me

demonstrar que não só ele conhecia a história, mas que era a história que eu desejaria ouvir.

Parece-me que foi nesse mesmo estilo de oratória que o nosso babalaô deu à autora as informações desejadas por ela sobre a multiplicidade de Exus. "Ele satisfez os desejos dela", chegando mesmo a lhe dar os nomes dos Exus pessoais dos 256 odus de Ifá (Santos, 1975:132), atribuindo a esses Exus imaginários, sem maiores preocupações, os mesmos nomes dos citados odus.

Ela tem todo o direito de seguir suas inclinações, mas onde estamos menos de acordo é quando, partindo de dados inexatos, algumas vezes manipulados, ela edifica "sistemas" de uma lógica impecável, muito bem acolhidos, diga-se de passagem, nos congressos científicos internacionais,

mas que, examinados com cuidado, são um tecido de suposições e de hipóteses inteligentemente apresentadas, não tendo nada a ver com a cultura dos Nagô Ioruba e correndo o risco de contaminar as tradições transmitidas oralmente, ainda conservadas nos meios não-eruditos.

Nós não estamos mais no tempo de Nina Rodrigues, quando as tradições eram ainda bastante fortes para negar e rejeitar as extravagâncias do padre Baudin, do tenente-coronel Ellis e de compiladores e intelectuais diversos.

13. ACRÉSCIMO DE LUIZ L. MARINS

Reginaldo Prandi, em Herdeiras do Axé, São Paulo, Hucitec, 1997, faz uma importante colocação sobre o trabalho de Juana Elbein no livro “Os Nàgó e a Morte”, e que aqui incluímos como se fosse uma conclusão. Escreve Prandi:

"Juana dos Santos, em *Os nagô e a Morte* (1976), parte de uma base empírica oferecida por suas pesquisas no Brasil e na África, e com uma reinterpretação apoiada na etnografia, **cria**, no papel, uma religião que não se pode encontrar nem no Brasil nem na África, propondo para cada dimensão ritual da religião que ela reconstitui, significados, que procuram dar às partes o sentido de um todo, dando-se à religião, uma forma acabada que ela não tem. " (O negrito é nosso).

NOTAS

1. Quando uma palavra passa do vocabulário Ioruba para o fon, tem sempre suprimida a vogal do início e os r se transformam em l.

2. "Olokun chegou em Ifé ao mesmo tempo que Odùdùa. Ela era uma mulher elegante que ele gostava de exibir em público, adornada com muitas jóias. "

3. De fato, parece que Ramos teve conhecimento dos textos de Ellis através de Nina Rodrigues. Escreve ele na página 31 de O negro brasileiro que "...adianta Ellis que este mito de Iemanjá é comparativamente recente...", porém esta frase fora escrita por Nina Rodrigues, sendo opinião pessoal.

4. A frase entre parênteses é do autor deste artigo.

5. Obatalá, depois de sua derrota, perdeu o trono, mas passou à categoria de divindade.

BIBLIOGRAFIA

ABRAHAM, R.C. 1958 - *Dictionary of modern Yoruba*, Londres.

BASCOM, William. 1969 - *Ifa divination*, Indiana.

BAUDIN, Noel. 1884 a – *Dictionnaire français-yoruba-français*. Cotonou, 1967.

BERTHO, Jacques.

______1950 – "Habitations à impluvium dans la région de Porto-Novo", in *Notes Africaines*, no. 47, Dacar.

______1951 – "Le gbadou chez les Adja". In: *1ª Conf. Internationale dês Africanistes de l'Ouest*. Dacar.

BOUCHE, Pierre. 1885 - *La côte des esclaves et le Dahomey*, Paris.

BURTON, Richard. 1863 - *Abeokuta and the Camaroons*, Londres.

CROWTHER, Samuel Ajayi. 1852 - *A vocabulary of the yoruba language*, Londres.

DALZIEL, J.M. 1948 - *The useful plants of west Tropical Africa*, Londres.

DENNET, R.E. 1906 - *At the back of the black man's mind*, Londres.

ELLIS, A.E. 1894 - *The yoruba speaking peoples*, Londres.

EPEGA, D.Onadele. 1931 - *The mystery of the yoruba gods*, Lagos.

FABUNMI, M.A. 1969 - *Ifé shrines*, Ifé.

FROBENIUS, Leo. 1912 - *The voice of Africa*, Londres.

HERSKOVITS, M.J. 1938 - *Dahomey, an ancient west African kingdom*, Nova York.

HESS, Jean.

______1896 – "*Une Bible nègre*" In La Rêvue de Paris, Paris.

______1898 - *L'âme nègre*.

HERTHERSETT, A.L. "*Itan Oba Shango*", in Iwe Kika Ekerin, Lagos.

JOHSON, Samuel. 1921 - *The history of the Yoruba*, Lagos.

LABAT. 1831 - *Voyage aux íles françaises de l'Amerique*, Paris.

MAUPOIL, Bernard. 1943 - *La géomancie à láncienne côte des esclaves*, Paris.

RAMOS, Artur. 1940 - *O negro brasileiro*, São Paulo

RODRIGUES, Nina. 1945 - *Os africanos no Brasil*, São Paulo

SAINTYVES, P. 1914 - *La force magique. Du mana des primitifs au dynamism scientifique*, Paris.

SANTOS, Juana Elbein dos e Deoscoredes dos,

______1969 – "*Ancestor worship in Bahia. The Egun Cult*", in Journal de la Societé des

Americanistes, LVIII, Paris.

_______1971 – *Èsù Bara Laroye*, Ibadan.

_______1973 - *Èsù Bara*, *Principle of Life*. Paris, CNRS.

SANTOS, Juana Elbein dos, 1975 - *Os Nagô e a morte*, Petrópolis.

TURNER, Victor. 1967 - *The forest of symbols (Ndembu ritual)*, Nova York.

VERGER, Pierre

________1957 - *Notes sur le culte des orixá*, Dacar.

_______1965 – "*Grandeur et décadence du culte de Iyami Osoronga*", in Journal des Africanistes, XXXV, Paris.

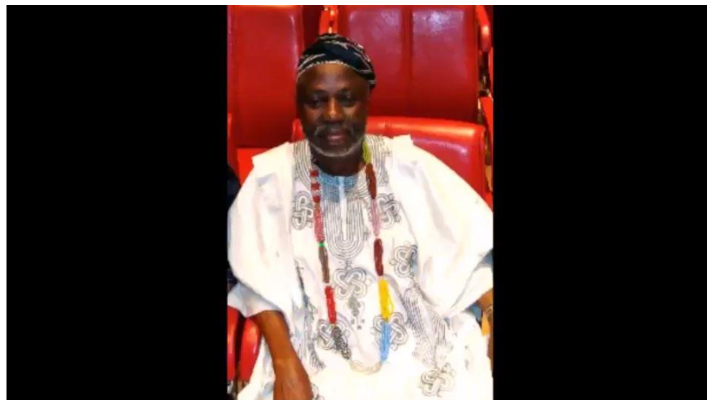
FIO DE CONTAS "*ÒRÌSÀ PARAPÒ*"

Nathan Lugo

Informante Nathan Lugo, coletada por Luiz L. Marins.

O vídeo refere-se ao fio de contas que está no pescoço do Abimbola, eles chamam de *Òrìsà Parapò*, ou *Òrìsà Paa po* (todos Orixás).

Clique na imagem para assistir:





APAE
DE SÃO PAULO

Ọlọ́run

